Nr. 2 21. Jahrgang Bern, April 1951

Schweizerische Theologische Umschau

Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern

INHALT:

Prof. Dr. *Rudolf Bultmann* (Marburg):
Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates

Pd. Dr. *Fritz Buri* (Basel):
Not und Verheißung der religiösen Lage der Gegenwart

Jahresabonnement Fr. 8.—

Druck und Expedition: Büchler & Co., Bern

Nr. 2 21. Jahrgang April 1951

Schweizerische Theologische Umschau

Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern

Pd. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter; Pd. Dr. Ulrich Neuenschwander, Urtenen bei Bern; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; Prof. W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; Pfr. J. Böni, Trogen.

Druck und Expedition: Büchler & Co., Bern

Inhalt: Prof. Dr. Rudolf Bultmann (Marburg): Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates. – Pd. Dr. Fritz Buri (Basel): Not und Verheißung der religiösen Lage der Gegenwart.

Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates[1]

I.

Über das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam soll ich sprechen. Es lautet bzw. es ist enthalten in dem Satz: « Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen. » Mir ist nun die Aufgabe gestellt worden, zu prüfen, ob diese Bekenntnisformulierung dem Neuen Testament entspricht. Ich kann auf diese Frage gleich ganz kurz antworten: Das weiß ich nicht ! Und zwar deshalb nicht, weil diese Formel ja keineswegs eindeutig ist. Ja ich möchte fragen: Ist es nicht das Fatale bei allen oder doch wenigstens bei den meisten Bekenntnisformulierungen, die von theologischen oder kirchlichen Gremien beschlossen werden, daß sie möglichst viele Bekenner unter einen Hut bringen sollen und deshalb möglichst allgemein oder mehrdeutig sein müssen ? Sind solche Bekenntnisse durch bestimmte kirchengeschichtliche, kirchliche Situationen einmal wirklich gefordert, so werden sie ja in der Negation in der Tat eindeutig sein wie etwa das Barmer Bekenntnis in der Antithese gegen die deutschen Christen damals, aber im Positiven pflegen sie der Interpretation Spielraum zu lassen. Man kann nun doch auch fragen: War denn in Amsterdam wirklich durch die Situation ein Bekenntnis gefordert, handelte es sich darum, den christlichen Glauben gegenüber einer Irrlehre zu bekennen ? Oder war das Bekenntnis hier nur ein kirchenpolitischer Akt, ein Versuch, das allen beteiligten Kirchen Gemeinsame zu formulieren, damit eine aktionsfähige Ökumene zustande komme ?

Nun, die Aussage, daß Jesus Christus als Heiland anzuerkennen sei, ist offenbar so allgemein, daß natürlich jede Kirche zustimmen wird, denn

[1] Vortrag, gehalten am 26. Februar 1951 am schweizerischen freisinnigen Theologentag in Aarau.

jede Kirche wird ja den Satz aus der Apostelgeschichte bejahen, *οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία*, « in keinem andern ist das Heil » (4, 12); wobei man nun freilich erstens beachten muß, daß damit nur eine ganz formale Charakteristik Christi als des Heilbringers gegeben ist und es jedem überlassen bleibt, sich von dem Heil, das der *σωτήρ*, der Heiland, vermittelt, seine eigenen Vorstellungen zu machen und natürlich auch von der Art und Weise, wie dieses Heil vermittelt wird. Sollten denn darin wirklich Lutheraner und Presbyterianer und ostkirchlich Orthodoxe einig sein ? Es ist aber auch zweitens zu beachten, daß der Sinn des Wortes « Heiland » im Deutschen ganz besonders unbestimmt ist, so daß sich, nach meinen Eindrücken, die wenigsten etwas Bestimmtes darunter vorstellen und ohne Zweifel den Kindern im Schul- und Konfirmandenunterricht erst mit einiger Mühe beigebracht werden muß, was denn « Heiland » bedeute. Ich weiß nicht — ich könnte mir denken, daß es im Englischen und Französischen in dieser Hinsicht besser steht, weil sie das neutestamentliche *σωτήρ* direkt durch « Sauveur » oder durch « Saviour » übersetzen. Aber ich verstehe nun wirklich nicht, wie man für die deutsche Fassung eines ökumenischen Bekenntnisses 1950 ein Wort, eben das Wort « Heiland », wählen kann, das aus dem deutschen Sprachgebrauch verschwunden ist und zu einer Chiffre geworden ist.

Aber viel wichtiger ist ja das andere. Was bedeutet es, « Jesus Christus als Gott anerkennen » ? Sollte die Formulierung nicht gewählt worden sein, um der Maximalforderung, die erhoben werden konnte, zu genügen ? Hätte nicht für viele etwa die Formulierung « Gottes Sohn », « Gottes Wort », « unser Herr » näher gelegen, womit ich nun freilich noch nicht gesagt haben will, daß diese Formulierungen alle eindeutig wären. Nun, wir haben uns an die Formulierung « Gott » zu halten, die doch auch, wenn sie durch Luthers Erklärung des zweiten Artikels als gerechtfertigt gelten könnte, mehrdeutig ist, so daß man ohne Zweifel im Westen und im Osten verschiedenes darunter versteht. Vor allem ist zu fragen (was im folgenden noch etwas konkreter werden wird): Soll mit der Bezeichnung Christi als « Gottes » seine Natur bezeichnet werden, sein metaphysisches Wesen oder seine Bedeutsamkeit ? Hat die Aussage soteriologischen oder kosmologischen Charakter oder beides ? Nun, jede der im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen kann es damit halten, wie sie will.

II.

Nun lassen Sie uns so vorgehen, daß ich zunächst einen Überblick über die christologischen Titel im Neuen Testament gebe. Beginnend mit der Frage, ob denn im Neuen Testament von Jesus Christus als von Gott geredet bzw. ob er als Gott bezeichnet wird. Das geschieht jedenfalls durchweg nicht. Weder in den synoptischen Evangelien noch in den Paulinischen Briefen wird Jesus Gott genannt; weder in der Apostelgeschichte noch in der Apokalypse heißt Jesus Gott. Es gibt erst in der deuteropaulinischen Literatur einige Stellen, deren Interpretation zudem umstritten ist. Es scheint mir, daß ich bei dieser Gelegenheit nicht sämtliche Einzelheiten vortragen sollte, also nur ein typisches Beispiel: Titus 2, 13 (ein Satz, der ja vermutlich den Amsterdamer Leuten vorgeschwebt hat): « Wir erwarten die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit *τοῦ μεγάλου θεοῦ*

καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ = unseres großen Gottes und Heilandes, Christi Jesu. » So muß man hier zweifellos übersetzen, wenn man grammatisch korrekt übersetzen will. Aber es gibt Exegeten, die daran zweifeln, daß man hier korrekt nach der Grammatik übersetzen darf. Dibelius [1] entgeht sozusagen der Schwierigkeit, wenn er übersetzt: « Unseres großen Gottheilandes Christus Jesus ». Jeremias [2] übersetzt « des großen Gottes und unseres Heilandes Christi Jesu », um so wenigstens die Verfasserschaft oder zum mindesten die indirekte Verfasserschaft des Paulus zu retten. So gibt es noch einige Sätze des Neuen Testamentes, in denen, wenn man korrekt übersetzt, die Rede ist von unserem « Gott und Heiland » oder unserem « Gott und Herrn » Jesus Christus (2. Petr. 1, 1; 2. Thess. 1, 12). Aber die Frage ist jedesmal, ob man korrekt übersetzen soll oder ob zwei Größen, zwei Personen, gemeint sind. Die einzige Stelle, in der Jesus zweifellos als Gott bezeichnet oder, besser gesagt, angeredet wird, ist Joh. 20, 28, also am Schluß der Thomas-Geschichte, wo Thomas bekennt: « Mein Herr und mein Gott ! » Erst bei den apostolischen Vätern beginnt dann das glatte, eindeutige Reden von Jesus Christus als « unserm Gott »: « So müssen wir über Jesus Christus denken als (oder wie) über Gott, als über den Richter der Lebenden und der Toten », so beginnt der sogenannte 2. Clemens-Brief, und Ignatius in seinen Briefen redet ganz wie selbstverständlich von Jesus Christus als « Gott », so daß er sogar von dem « Blute Gottes » redet oder auffordert, « Nachahmer des Leidens Gottes » zu sein und dergleichen.

Also soweit zunächst über die einfache Frage: Wird im Neuen Testament Jesus Christus Gott genannt ? Die einzige sichere Stelle ist eben jenes Bekenntnis Joh. 20, 28. Die übrigen Titel, die Jesus Christus beigelegt werden, reden immer so von ihm, daß er nicht als Gott, sondern als Gott untergeordnet erscheint. Wenn man diese Titel gruppiert, so ergeben sich zwei Gruppen: zunächst die Titel, die, soweit wir erkennen können, auf die palästinische Urgemeinde zurückgehen und sodann die, die in der hellenistischen Urgemeinde ihren Ursprung haben.

In der alten palästinischen Urgemeinde heißt Jesus — man möchte sagen selbstverständlich — der « Messias », das heißt « der König der Endzeit », und zwar ist er der König der Endzeit als der künftige, der demnächst als König kommen wird. Gleichbedeutend damit ist die Bezeichnung « Sohn Davids », was primär ja nicht einen genealogischen Sinn hat, sondern ein Titel ist, eben ein Titel des Königs, wenn auch dann genealogische Spekulationen daran angeknüpft wurden. Den gleichen Sinn hat der Titel « Sohn Gottes » in der Urgemeinde; er ist nämlich hier orientalischer Königstitel. Der Titel « Knecht Gottes » kann, sofern er in der Urgemeinde Jesus beigelegt wurde, kaum einen anderen Sinn haben: Jesus ist der « Knecht Gottes » wie David der « Knecht Gottes » heißt, nicht der leidende Gottesknecht von Jesajas 53, obwohl das heute ja sehr oft behauptet wird. Das also sind die Titel der Urgemeinde, die Jesus als den eschatologischen Heilbringer, den König der Endzeit, bezeichnen, und zu ihnen gesellt sich in der Urgemeinde noch der Titel « Menschensohn ». In diesem Titel kommt nun zum Ausdruck, daß der künftige Heilbringer ein Wesen überirdischer Art ist, eine Art Engelwesen könnte man sagen, wozu Jesus durch

[1] Im Handbuch zum NI.
[2] In « Das Neue Testament deutsch ».

seine Auferstehung und Erhöhung geworden ist. Die vorhin betrachteten messianischen Titel reden ja nicht von ihm als einem Engelwesen, einem Wesen überirdischer Art, so sehr selbstverständlich der König der Heilszeit durch supernaturale Züge und sein Regiment durch supernaturale Geschehnisse ausgezeichnet ist; als Menschensohn aber ist er offenbar als ein « Wesen göttlicher Art » — wird man sagen — gedacht; er wird auf den Wolken des Himmels kommen, um dann das Heil zu bringen, bzw. auch das Gericht zu halten.

Im hellenistischen Christentum ist schon vor Paulus der charakteristische Titel *κύριος* « Herr ». Das heißt: Jesus Christus wird als die im Kult präsente Gottheit verehrt. Die Christen heißen die *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, sie sind die, die da anrufen den Namen unseres Herrn Jesus Christus. Man wird auch sagen dürfen, daß Jesus dadurch nicht nur als Kultgottheit bezeichnet wird, sondern auch als der kosmische Herr, was wohl schon im Kyriostitel selber ausgedrückt ist, sofern *κύριος* zwar in Syrien die Kultgottheit, in Ägypten aber den Weltherrscher bezeichnet, und jedenfalls ist dieses letztere Verständnis alsbald dadurch gefördert worden, daß nun die Kyriosstellen der Septuaginta auf Jesus angewendet wurden. Wird der Kyriostitel Jesus Christus beigelegt, so wird er dadurch, sei es als Kultgottheit, sei es als Weltregent, in die göttliche Sphäre hinaufgerückt, freilich nicht so, daß er damit Gott gleichgesetzt würde; in den formelhaften Briefgrüßen heißt es ja immer: « Gott unser Vater und der Herr Jesus Christus » — Gott ist der *πατήρ* des *κύριος*, sein Vater (vgl. z. B. auch 2. Kor. 11, 31). Die Gott geltenden Doxologien preisen Gott um deswillen, was er in oder durch Christus gewirkt hat, und zeigen so dasselbe: Die Doxologie gilt ursprünglich eben Gott, und wenn in dem Christuslied Phil. 2, 6—11 Christus schließlich erhöht wird zu dem Herrn, vor dem alle Mächte der Erde, unter der Erde und über der Erde sich beugen, so schließt das mit dem *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*, « zur Ehre Gottes, des Vaters ». Also wohl ist er eine Gottheit als *κύριος*, eine göttliche Gestalt, aber durchaus nicht Gott.

Der Titel « Sohn Gottes » gewinnt im hellenistischen Christentum einen anderen Sinn, als er ihn in der Urgemeinde hatte, er ist jetzt nicht Titel des messianischen Königs, sondern er bezeichnet in der Tat die göttliche Qualität, die metaphysische Qualität, das göttliche Wesen Christi in dem Sinne, wie es zu Beginn jenes Christus-Liedes ja heißt: « Jesus Christus, *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, der in Gestalt Gottes da war. » Er ist erhaben über die Engel (Hebr. 1, 4), « *ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα* », « er ist über die Engel um so viel erhaben, als er einen ihnen überlegenen Namen bekommen hat », eben den Sohnesnamen. Sachlich damit gleichbedeutend ist der Titel *σωτήρ*, der im Hellenismus rettende Götter, Heilgötter, Mysteriengottheiten bezeichnen kann und auch den als göttlich angesehenen Herrscher. Unter dem Einfluß dieser Anschauung — Jesus als der Sohn Gottes und als der göttliche *σωτήρ* — wird nun in der hellenistischen Sphäre auch das Leben Jesu gesehen, wenn er geschildert wird als der *θεῖος ἀνήρ*, der « göttliche Mann », der von *δύναμις*, von Kraft erfüllt, Wunder tut. Konnte das noch so verstanden werden, daß Jesus seine Qualität der wunderbaren Erzeugung durch den Geist aus einer Jungfrau verdankt, so hat sich doch offenbar schon vor Paulus der Ge-

danke der Präexistenz mit dem Gedanken des Gottessohnes verbunden, wie ja auch jenes Christus-Lied (Phil. 2, 6 ff.) zeigt. Mit dem Titel « Sohn Gottes » ließ sich auch die Vorstellung von der Menschwerdung, ja auch die vom Leiden und Sterben des Menschgewordenen verbinden, denn die Gestalt einer leidenden und sterbenden und wieder zum Leben erweckten Sohnesgottheit kennen ja auch Mysterienreligionen, und vor allem kennt die Gnosis die Vorstellung des Mensch gewordenen Gottessohnes, des Mensch gewordenen himmlischen Erlösers. Die Vorstellung der Präexistenz führt nun aber auch dazu, Christus eine kosmische Bedeutung zuzuschreiben, d. h. in ihm die Verkörperung einer kosmischen Potenz zu sehen, von der orientalische Mythologie oder Spekulation redete, sei es die Gestalt der Weisheit, der *σοφία*, in dem Judentum, sei es eine Sohnesgottheit. Daher dann Bezeichnungen wie *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*; Christus ist die *εἰκών*, das Bild Gottes (2. Kor. 4, 4, oder Kol. 1, 15) oder (Hebr. 1, 3): *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*: « Er ist der Abglanz seiner Glorie und die Ausprägung seines Wesens. » In dieser Rolle ist Christus — genau wie die jüdische Weisheit in den Proverbien — Schöpfungsmittler: « Durch ihn ward das All und wir (sind) durch ihn » (1. Kor. 8, 6), oder im Hebräerbrief (1, 3): « Er trägt durch das Wort seiner Kraft das All. » Oder Joh. 1,3: « Alles ward durch ihn, und ohne ihn ward nicht eins. » Und dann erst recht im Kolosserbrief: « In ihm (oder durch ihn) ward alles geschaffen ... Das alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen worden, und er selbst ist vor allem, und alles hat in ihm Bestand gewonnen. » (1, 16 f.) Nun, alle diese Titel zeigen, daß Christus als göttliche Gestalt — als « *θεῖος* » würde man griechisch vielleicht am bequemsten sagen — beziehungsweise als ein Gott angesehen und verehrt wurde, aber nicht einfach als Gott. Es ist ja klar, daß Christus als Gott untergeordnet gedacht ist, und zwar ganz selbstverständlich. Der durchgehende Titel, der stets für die liturgischen und symbolhaften Formulierungen bestimmt ist, ist ja doch der, daß er der « Sohn Gottes » ist, dadurch vom Vater — Gott, dem Vater — unterschieden. Wird er von der Gemeinde und von allen kosmischen Mächten als der Herr anerkannt, so geschieht es *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*, « zu Ehren Gottes des Vaters » (Phil. 2, 11). Wie der Mann die *κεφαλή*, das Haupt, des Weibes ist, so ist Gott die *κεφαλή* Christi, das Haupt Christi (1. Kor. 11, 3). Oder denken wir an 1. Kor. 3, 21 ff.: « Denn alles ist euer: es sei Paulus oder Apollos oder Kephas usw., ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes. » Und endlich am Schlusse jener apokalyptischen Skizze (1. Kor. 15, 28): «Wenn ihm, dem Sohn, alles untertan gemacht worden ist, dann wird auch er untertan gemacht werden dem, der ihm alles untertan gemacht hat, damit Gott alles in allem sei. »

III.

Die entscheidende Frage dürfte jetzt die sein, ob und wie weit die Titel jeweils etwas über die Natur Jesu aussagen wollen, wie weit sie ihn sozusagen in seinem An-sich-Sein objektivierend beschreiben, oder ob und wie weit sie von ihm reden in seiner Bedeutsamkeit für den Menschen, für den Glauben. Reden sie — so kann ich es auch formulieren — von seiner *φύσις*, oder reden sie von dem Christus pro me ? Wie weit ist eine christologische Aussage über ihn zugleich eine Aussage über mich ? Hilft er mir,

weil er der Sohn Gottes ist, oder ist er der Sohn Gottes, weil er mir hilft? So daß der Satz: « Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist » (Joh. 6, 69) eben nur ein aktuelles Bekenntnis und kein dogmatischer Satz wäre. Nun, wir wissen ja alle: In der alten Kirche hat sich die Reflexion auf die *φύσις*, die Natur Christi, gerichtet; das begreift sich aus der Tradition des griechischen Denkens. Gäbe es aber eine Erkenntnis seiner *φύσις*, ohne Erkenntnis meiner selbst, so würde doch von jener gelten müssen, was Jakobus vom Gottesglauben der Dämonen sagt: « Auch die Dämonen glauben und erzittern » (2, 19), wie denn ja auch in der Darstellung des Markus-Evangeliums die Dämonen Jesus als den *ἅγιος τοῦ θεοῦ*, den « Heiligen Gottes » und als den Sohn Gottes erkennen.

Nun, ich glaube: Man darf sagen, daß im Neuen Testament, jedenfalls a parte potiori, die Aussagen über Jesu Göttlichkeit oder Gottheit in der Tat Aussagen sind, die nicht seine Natur, sondern seine Bedeutsamkeit zum Ausdruck bringen wollen; Aussagen, die bekennen, daß das, was er sagt, und das, was er ist, nicht innerweltlichen Ursprungs ist, nicht menschliche Gedanken, nicht weltliche Geschehnisse sind, sondern daß darin Gott zu uns redet, an uns und für uns handelt. Christus ist Gottes Kraft und Weisheit, er ward uns zur Weisheit von Gott, zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung (1. Kor. 1, 30). Sofern also — würde ich meinen — solche Aussagen in objektivierende Sätze abgleiten, sind sie kritisch zu interpretieren.

Daß nach dem Glauben des Neuen Testaments in Christus eben Gott handelt, kommt deutlicher als in den ihm beigelegten Titeln in sozusagen naiven Aussagen zum Ausdruck, in denen Jesus gleichsam an Gottes Stelle getreten ist. Neben jenen Titeln, die einen — wie der technische Ausdruck später heißt — Subordinationismus vertreten, stehen naive Aussagen, die in der Tat nun von Jesus Christus als von Gott reden. Paulus kann z. B. von der Gnade Gottes reden, die uns geschenkt ist (Röm. 5, 15), aber ebenso von der Gnade des *κύριος*, des Herrn (2. Kor. 8, 9). Auch seine spezielle apostolische Amtsgnade kann er bezeichnen als von Gott, aber ebenso als vom *κύριος* geschenkte (1. Kor. 3, 10; vgl. Röm. 1, 5). Wie er sich als *διάκονος θεοῦ*, als Diener Gottes, bezeichnen kann (2. Kor. 6, 4), so kann er sich auch Diener Christi nennen (1. Kor. 3, 5). Die alte jüdische Formel, die es ja auch sonst in der Welt gibt, « was Gott will », « wenn Gott will », kehrt bei Paulus wieder, einmal in den Wendungen *ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, διὰ θελήματος θεοῦ* (Röm. 1, 10; 15, 32), also: « nach Gottes Willen », « wenn es Gottes Wille ist, werde ich zu euch kommen » und dergleichen. Sie kehrt aber auch wieder in dem *ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ* oder *ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ* (1. Kor. 4, 19; 16, 7). Genau dieselbe Aussage wie von Gott kann er also auch vom *κύριος* machen. Und so können auch im synonymen Parallelismus membrorum Gott und Christus wechseln (1. Kor. 7, 17): « Nur ein jeder, wie es ihm der Herr zugeteilt hat, ein jeder, wie ihn Gott berufen hat. » Völlig gleichbedeutend stehen hier *κύριος* und *θεός* nebeneinander; es kann ja auch gelegentlich als Drittes noch der Geist hinzutreten, etwa 1. Kor. 12, 4—6: « Es gibt verschiedene Zuteilungen von Gnadengaben, doch der Geist ist der eine und gleiche; es gibt verschiedene Zuteilungen von Dienstleistungen, doch der Herr ist der eine und gleiche; es gibt verschiedene Zuteilungen von Kraftwirkungen, doch ist es der eine und gleiche Gott, der alles in allen wirkt. » Und dann die bekannte

liturgische Stelle am Schluß des zweiten Korintherbriefes: « Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Hilfe des Heiligen Geistes. »

Aber man kann das noch an einigen Themen besonders deutlich illustrieren. Es versteht sich ja von selbst, daß der Weltrichter Gott ist, aber neben Gott erscheint auch Jesus Christus als Weltrichter. Paulus kann von Gott als Weltrichter reden (1. Thess. 3, 13; Röm. 3, 5); daneben stehen Aussagen, in denen er von Christus als Weltrichter redet (1. Tess. 2, 19; 1. Kor. 4, 5). Ist das aber dann mehr als nur ein mythologischer Ausdruck dafür, daß unser Heil oder Verderben abhängt davon, wie wir uns zu Jesus und seinen Worten gestellt haben, ganz entsprechend dem Herrenwort (Mark. 8, 38), « denn wer sich meiner und meiner Worte schämt, in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters usw. » ? Eine Stelle in der Apostelgeschichte versucht hier einen Ausgleich zu geben, am Schluß der Areopagrede 17, 31: « Dem entsprechend, daß er (Gott) einen Tag festgesetzt hat, an dem er die Welt richten wird in Gerechtigkeit durch einen Mann, den er bestimmt hat. » Das ist sozusagen ein Ausgleich der Vorstellungen vom Weltrichter Gott und vom Weltrichter Christus. Allmählich verfestigt sich das Bewußtsein der Verantwortung gegenüber Christus zu dem dogmatischen Satz, der dann im Symbolum Romanum formuliert ist: « Von wannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. » Aber der ursprünglich undogmatische Charakter solcher Rede erhellt ja gerade aus dem unausgeglichenen Nebeneinander der früheren Stellen. Charakteristisch ist auch, wie auf die Sätze Röm. 14, 8 und 9: « Ob wir nun leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn » usw., « denn dazu starb ja Christus und ward lebendig, damit er über Tote und Lebende Herr sei «, V. 10 folgt mit dem Satz: « Denn alle werden wir vor das Tribunal Gottes gestellt werden. » Oder 1. Kor. 4, 5: « Also », mahnt Paulus die Korinther, « richtet nicht vor der Zeit, ehe der Herr gekommen ist, der ja hellmachen wird das Verborgene der Finsternis und an den Tag bringen wird die Anschläge der Herzen, und dann wird einem jeden das Lob zuteil werden von » — ja, vom Herrn, würde man unwillkürlich ergänzen, nachdem es vorher hieß *ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος* . . ., aber es heißt: « von Gott ». Wer ist nun eigentlich der, vor dem wir als Richter verantwortlich sind ? Das gleiche Durcheinander — wenn man es so nennen darf — 2. Kor. 5, 11: Nachdem Vers 10 gesagt hatte: « Wir alle müssen offenbar werden vor dem Tribunal Christi », fährt Vers 11 fort: « Da wir nun uns auf die Furcht des Herrn verstehen, überreden wir Menschen, Gott sind wir offenbar » — das *φανερωθῆναι* kann also sowohl in bezug auf Christus wie in bezug auf Gott gesprochen werden. Es dürfte doch klar sein, daß Paulus nicht gemeint hat, daß wir uns vor zwei Instanzen oder auch nur vor zwei Personen zu verantworten haben, vielmehr daß unsere Verantwortung vor Christus identisch ist mit unserer Verantwortung vor Gott. Gott als der Richter wird uns konkret in Christus, in ihm erscheint der Richter der Welt als unser Richter. Ich möchte sagen, darin zeigt sich schon die Vergeschichtlichung der mythologischen Vorstellung vom Weltrichter. Das Weltrichtertum Christi hat sich ja, nach Paulus, an den Gläubigen schon vollzogen, sie haben ja als schon Gerechtfertigte den Richterspruch emp-

fangen (von Johannes nun gar nicht zu reden, bei dem ja der Glaubende durch das Gericht hindurchgeschritten ist). Das Gericht vollzieht sich in der Verkündigung des Wortes, denn dieses Wort, die Predigt, verbreitet Tod und Leben (2. Kor. 2, 15 und 16).

Das gleiche, was man an den Aussagen über das Weltrichtertum Christi ablesen kann, kann man den Aussagen über die Herrschaft Gottes bzw. Christi entnehmen. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die Herrschaft Gottes, kann auch die Herrschaft Christi genannt werden, was im Neuen Testament ja noch relativ selten der Fall ist (Kol. 1, 13; Tim. 1.18; 2. Petr. 1, 11). Im Epheserbrief wird beides kombiniert als die « Herrschaft Christi und Gottes ». Nun, es ist klar, daß ein und die gleiche Herrschaft gemeint ist. Wenn der Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ursprünglich in die eschatologische Mythologie hineingehört, so ist es nun charakteristisch, daß die Vorstellung in den frühesten Stellen, in denen von der *βασιλεία* Christi die Rede ist, entmythologisiert ist; denn diese *βασιλεία* Christi ist gegenwärtig, vor allem ist sie als gegenwärtig gedacht in jener Stelle, auf die ich schon hinwies (1. Kor. 15, 23—28). Als die Zeit seiner Herrschaft wird hier ja verstanden die Zeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Parusie, also die Gegenwart, in der wir jetzt stehen und in der die Predigt erklingt. Zugrunde liegt hier bei Paulus jene mythologische Vorstellung des spätern Judentums von dem messianischen Zwischenreich; eben diese mythologische Vorstellung ist vergeschichtlicht: es ist die Gegenwart, in der Christus sein Regiment führt und in der er die widergöttlichen Mächte zur Strecke bringt. Wodurch ? Nun, durch nichts anderes als durch die Verkündigung, in der er als der *κύριος* Glauben fordert und dadurch in der Gemeinde der Glaubenden seine Herrschaft aufrichtet. Entsprechend ist die Rede von seiner *ἐπιφάνεια* (2. Tim. 1, 10) vergeschichtlicht. Denn *ἐπιφάνεια* ist ursprünglich ein Begriff der eschatologischen Mythologie. Er bleibt ein eschatologischer Begriff; aber das durch ihn bezeichnete eschatologische Ereignis ist ja nun die Erscheinung des irdischen Jesus als des *σωτήρ*, « der da », wie es heißt, « den Tod zunichte gemacht hat, an das Licht gebracht hat aber Leben und Unvergänglichkeit *διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, durch die Predigt ». Ebenso ist die kosmische Rolle Christi vergeschichtlicht. Daß *σῶμα* des kosmischen Alls, dessen *κεφαλή* Christus ist, ist ja ein gnostisch-kosmologischer Begriff, wird aber schon im Kolosserbrief als die *ἐκκλησία* gedeutet, erst recht im Epheserbrief.

Nun, was bedeutet das alles ? Dieses doch, daß die Göttlichkeit oder Gottheit Christi sich in dem Geschehen erweist, in das wir dadurch gestellt sind, daß die Predigt erklingt, die ihn als die uns erschienene Gnade Gottes verkündigt. Umgekehrt ausgedrückt: die Tatsache, daß diese Predigt als das den Glauben fordernde, uns zur Verantwortung rufende und damit über uns entscheidende Wort an uns herantritt, findet seinen Ausdruck in den Christus beigelegten Attributen; sie besagen also in Wahrheit, daß Gott in ihm und nur in ihm begegnet. So kann Paulus (2. Kor. 5, 20) zu jenem *ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν*, « an Christi Statt treten wir nun als Gesandte vor euch », hinzufügen: « *ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν* », « in der Weise, daß Gott euch durch uns ruft ». Es ist daher begreiflich, daß im Laufe der Zeit nun auch Doxologien, die ursprünglich Gott gelten, Christus dargebracht werden; begreiflich, daß sich auch allmählich das

Gebet an Christus richtet, was seinen Ursprung offenbar darin hat, daß in der Liturgie Christus als der *κύριος* bekannt wird, wenngleich die Bekenntnisse noch nicht an ihn gerichtete Gebete sind wie eben jenes *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (Phil. 2, 11). Die Gebete der Liturgie richten sich an Gott *διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* oder *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, «durch Jesus Christus », « im Namen Jesu Christi », so wie es im 2. Kor. 1, 20 heißt: « Durch ihn erklingt ja auch das *ἀμήν* für Gott zur Ehre durch uns. » Nun, die Geschichte des Gebetes zu Christus brauche ich hier nicht weiter zu verfolgen; es gibt ja einige wenige Stellen im Neuen Testament, in denen sich nun zwar nicht ein kirchlich-liturgisches Gebet, aber ein persönliches Gebet, ein Bittgebet, an Christus richtet (2. Kor. 12, 8; 1. Thess. 3, 12; 2. Thess. 3, 3.5.16). Nach dem Johannes-Evangelium ist das eigentliche christliche Gebet dasjenige, das sich an Gott im Namen Jesu richtet. Was heißt das ? Nun, das heißt doch einfach, daß das Gottesverhältnis des Glaubenden durch Jesus vermittelt ist und er eben als durch Jesus zu Gott Geführter Gott anruft.

Blicken wir noch einmal auf die Titel Jesu zurück, so läßt sich also sagen, daß diese ihren Sinn darin haben, zum Ausdruck zu bringen, wie durch die Erscheinung Jesu Welt und Mensch in eine neue Situation gebracht und so zur Entscheidung für oder gegen Gott bzw. für oder gegen die Welt gerufen sind und wie die Glaubenden, die die Entscheidung gegen die Welt und für Gott vollzogen haben, der Welt entnommen, entweltlicht sind als die Gemeinde der *κλητοί*, der *ἐκκλητοί*, der *ἅγιοι*, der Berufenen, der Auserwählten, der Heiligen, als die eschatologische Gemeinde, der *λαὸς θεοῦ*, das *σῶμα Χριστοῦ*, das Volk Gottes, der Leib Christi. Die Titel bezeichnen schließlich alle Christus als das eschatologische Ereignis: er ist der Messias, der Menschensohn, der als der Bringer der Heilszeit dem alten Äon ein Ende macht », so daß, wer zu ihm gehört, *καινὴ κτίσις*, « neues Geschöpf » ist (2. Kor. 5, 17). Als solcher ist er der *κύριος*, in dessen Gehorsam der Glaubende steht, in solchem Gehorsam befreit von allen weltlichen Bindungen.

IV.

Das alles ist wahr nur, wenn es — vom Standpunkt des natürlichen Menschen aus ! — als Paradoxie verstanden wird. Jesus Christus ist das eschatologische Ereignis als der Mensch Jesus von Nazareth und als das Wort, das im Munde der ihn verkündigenden Menschen erklingt. Das Neue Testament hält ja an der Menschlichkeit Jesu unbeirrt fest, allem gnostischen Doketismus gegenüber, freilich in einer Naivität, der die Problematik jenes «wahrer Gott und wahrer Mensch» noch nicht aufgegangen ist, jene Problematik, die die alte Kirche wohl sah, aber in unzureichender Weise mittels des objektivierenden griechischen Denkens zu lösen suchte, welche Lösung ja im Chalcedonense einen nun für unser Denken unmöglichen Ausdruck fand. In der Amsterdamer Formulierung ist dagegen diese Problematik kurzerhand unterschlagen, wie es im alten Liberalismus nach der andern Seite hin gleichfalls geschehen ist, so daß man also nun die Amsterdamer und die Altliberalen als par fratrum bezeichnen kann.

Christus ist all das, was von ihm ausgesagt wird, sofern er das eschatologische Ereignis ist. Dieses aber nicht so, daß es als ein Weltgeschehen

konstatierbar wäre, aber auch nicht ein Geschehen in supranaturalen Höhen, was ja faktisch auch nur ein Weltgeschehen wäre. Jesus Christus ist als eschatologisches Ereignis nicht objektiv feststellbar, so daß man daraufhin an ihn glauben könnte. Vielmehr ist er es ja, genauer gesagt: wird er es ja in der Begegnung, wenn das Wort, das ihn verkündigt, Glauben findet — ja, selbst wenn es nicht Glauben findet; denn wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet (Joh. 3, 18). Ebenso wie die *ἐκκλησία*, die Kirche, die eschatologische Gemeinde, nur als Ereignis je wirklich *ἐκκλησία* ist, so ist auch Christi Herr-Sein, seine Gottheit, immer nur je Ereignis. Eben das ist der Sinn dessen, daß er das eschatologische Ereignis ist, das nie zu einem Ereignis der Vergangenheit objektiviert werden kann, auch nicht zu einem Ereignis in einer metaphysischen Sphäre, das vielmehr jeder Objektivation widerstreitet.

In diesem Sinne also läßt sich sagen, daß in ihm Gott begegne. Die Formel « Christus ist Gott » ist falsch in jedem Sinn, in dem Gott als eine objektivierbare Größe verstanden wird, mag sie nun arianisch oder nizäisch, orthodox oder liberal verstanden sein. Sie ist richtig, wenn « Gott » hier verstanden wird als das Ereignis des Handelns Gottes. Aber ich frage: Sollte man dann nicht wegen des Mißverständnisses lieber solche Formeln vermeiden und sich getrost damit begnügen, zu sagen, daß er das Wort Gottes ist ? Der falschen Objektivierung entgeht man natürlich nicht dadurch, daß man Jesus als Persönlichkeit oder als Charakter, als Lehrer, als Gestalt der Geistesgeschichte von entscheidender Bedeutung würdigt. Auf diese Weise würde die Offenbarung zum Offenbarten; und sie ist Offenbarung doch nur je als aktuelles Ereignis, nämlich dort, wo er mit dem, was er verkündigte und was er ist, als die Tat Gottes an mir oder an uns je mir begegnet. Das heißt aber: der Anstoß des *σὰρξ γενόμενος*, des Fleischgewordenen, des *σταυρωθείς*, des Gekreuzigten, als des *κύριος* darf nicht ausgeschaltet werden. Nicht in der Mitteilung von einer Gottesidee und der Idee der göttlichen Gnade geschieht die Offenbarung, sondern sie geschieht in einem konkreten historischen Menschen und erneuert sich jeweils in der Verkündigung konkreter historischer Menschen, die *ὑπὲρ Χριστοῦ ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος* « an Christi Statt, in der Weise, daß Gott uns ruft », Gott je als meinen Gott verkündigen. Die Menschlichkeit Jesu gehört zu seiner Göttlichkeit; das ist der Anstoß, daß die Offenbarung nur im konkreten Geschehen da ist und daß ihre Göttlichkeit unausweisbar ist. So wenig also die sogenannte « Gottheit » als eine *φύσις* interpretiert werden darf, so wenig natürlich die Menschheit.

Ich könnte vielleicht mit dem einverstanden sein, was Herr Kollege Buri in der « Schweiz. Theologischen Umschau » neulich sagte, wenn er Christus « die Bezeichnung einer besonderen, neuen Schöpfungsmöglichkeit Gottes » nennt. Ich sage, ich könnte damit vielleicht einverstanden sein, wenn ich sicher wäre, daß damit nicht doch Christus als ein geistesgeschichtliches Phänomen bezeichnet wird. Mein Verdacht, daß dem so ist, wird mir nämlich bestätigt, wenn es heißt, daß das Wesen dieser Schöpfungsmöglichkeit darin bestehe, « daß » — ich zitiere wörtlich — « daß im Menschen das Sein um seines Sinnes willen nicht nur in die Krise geraten, sondern aus der Erfahrung der Krise heraus in besonderer Weise sinngestaltend wirken kann ». Ich stelle dazu den Satz, den Buri im « Freien

Christentum » Nr. 5 des vorigen Jahres geschrieben hat: « Unser Erlöser ist weder ein jüdischer Rabbi noch ein mythologisches Gottwesen, sondern Christus, verstanden als ein besonderes schöpferisches Wirken Gottes » (Wirken heißt es hier statt dort Möglichkeit) zur Sinnverwirklichung unserer Existenz, das als solches (also als das Wirken Gottes) nicht beschränkt ist auf die historische Persönlichkeit Jesu von Nazareth, wohl aber darin in einer für uns einzigartigen Weise Gestalt gewonnen hat. Also: nicht Jesus-gläubig, sondern durch Jesus Christus-gläubig. »

Buri hat natürlich recht darin, daß sich Gottes Schöpferwirken nicht auf die historische Persönlichkeit Jesu von Nazareth beschränkt, sofern die historische Persönlichkeit hier verstanden ist als ein objektivierbares historisches Phänomen. Anders aber liegt es, wenn die historische Person Jesu von Nazareth als das eschatologische Ereignis verstanden wird, das im verkündigenden Worte jeweils präsent wird. Ich fürchte, Buri versucht von der Theologie aus die Christologie zu entwerfen, statt umgekehrt vorzugehen; denn mir scheint, daß für Buri nach solchen Formulierungen Christus nur ein Spezialfall, sei es auch ein noch so ausgezeichneter, einer allgemeinen Offenbartheit Gottes sein kann, im besten Fall also der Anlaß, uns die Offenbartheit Gottes zum Bewußtsein zu bringen. Aber weiter ! Was ist das für ein « Sein, das um seines Sinnes willen sinngestaltend wirken kann » ? Darf ich dazu zunächst noch einen Satz aus dem « Freien Christentum » zitieren ? « Das Reich Gottes, weder das Resultat menschlichen Kulturschaffens noch auch eine absolut transzendente Größe und als solche die bloße Krise aller Kultur, sondern Erkenntnis der Bedingtheit all unserer Anstrengungen, um gerade darin den Einbruch des Unbedingten in die Zeit zu erfahren. Also: nicht Kulturgläubigkeit, sondern gläubige Kultur. » Nun, ich gestehe, daß ich mir unter einer « gläubigen Kultur » gar nichts vorstellen kann; jedenfalls — meine ich — hat das Reich Gottes nichts mit der Kultur zu tun. Und sollte wirklich mit der Sinnverwirklichung des Seins getroffen sein, was Paulus die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* und Johannes die *ζωὴ αἰώνιος* nennt ? Der Mensch ist doch überhaupt nicht nach dem Sinn von Sein, nach dem Sinn von Geschichte und Kultur gefragt. Diese Frage ist von vornherein eine unmögliche und unbeantwortbare, da ihre Beantwortung ja voraussetzt, daß der Beantwortende außerhalb von menschlichem Sein, Geschichte und Welt steht. Gefragt ist der Mensch, wie mir scheint, nur nach dem Sinn des Augenblicks, und das heißt, nach der Forderung des Augenblicks. Ist es richtig, daß das eschatologische Geschehen den Glaubenden in die eschatologische Existenz versetzt, ihn entweltlicht, so hat er jedenfalls nicht die Aufgabe, sinngestaltend zu wirken. Auch kommt der Glaubende nie aus der Erfahrung der Krise heraus oder — besser gesagt — aus der Krise, denn diese Krise, um die es sich hier handelt, ist ja überhaupt kein Phänomen der Erfahrung, sondern ist das Wesen der menschlichen Situation überhaupt sub specie des verkündigten Wortes, ob im Glauben erfaßt oder nicht; also kann man diese Krise oder diese Erfahrung nie hinter sich lassen, auch nicht als Glaubender !

Nun, ich komme zum Schluß. Man kann wohl sagen, daß die Paradoxie, nämlich das eschatologische Geschehen als das Ereignis der christlichen Verkündigung, in der jetzt der historische Jesus präsent wird, —

daß diese Paradoxie im Markus-Evangelium in primitiver Weise zum Ausdruck kommt in jener Theorie des Messiasgeheimnisses, die ja auf die Frage antwortet, warum die Messianität Jesu zu seinen Lebzeiten verborgen blieb. Nun: weil er sie nicht enthüllt wissen wollte, weil er sie verhüllte. Im Johannes-Evangelium ist diese Theorie des Messiasgeheimnisses sehr merkwürdig weitergebildet oder umgebildet: Jesu Messianität ist hier nicht deshalb verborgen, weil er sie verhüllt hat, sondern weil er sie offenbart hat ! Und damit ist der Anstoß, um den es sich handelt, nun scharf herausgebracht: ein konkreter Mensch, in Nazareth geboren, dessen Vater und Mutter man kennt, behauptet, der Sohn Gottes zu sein. Seine Verborgenheit ist gerade die Folge seiner Selbstoffenbarung; diese macht die Blinden zu Sehenden, aber die Sehenden zu Blinden. Hier, im Johannes-Evangelium, kommt die Paradoxie des Offenbarungsgedankens, die Paradoxie der Behauptung der Göttlichkeit oder Gottheit Jesu zum reinen Ausdruck. Die Widersprüche, die das ganze Evangelium durchziehen, sind überhaupt unverständlich, wenn seine Sätze als objektivierende Feststellungen verstanden werden. Neben den Sätzen, die sagen, daß Jesus gleiche Würde und gleiches Recht wie der Vater hat, ja daß Gott seine Rechte gleichsam an Jesus abgetreten hat, daß Gott ihm seinen Namen gegeben hat, den Namen Gottes, stehen andere Sätze, die sagen, daß Jesus nichts von sich aus redet und tut, daß er nur im Gehorsam gegen den Vater handelt, daß er nur das ihm vom Vater aufgetragene Werk vollbringt. Aber eben deshalb kann es heißen, daß der Vater seine Werke in ihm wirkt, daß er und der Vater eins sind, daß, wer ihn gesehen hat, den Vater gesehen hat. Deshalb geschieht die Verherrlichung des Vaters und des Sohnes in einem: « Jetzt ward verherrlicht der Sohn des Menschen, und Gott ward durch ihn verherrlicht. Wenn Gott durch ihn verherrlicht ward, wird auch Gott ihn durch sich verherrlichen, und alsbald wird er ihn verherrlichen ! (13, 31f.) Nun, jenes *δοξασθῆναι*, jenes Verherrlichtwerden, ist geschehen und geschieht dadurch, daß Jesus den Namen des Vaters geoffenbart hat (17, 6), indem er den Seinen die Worte gab, die ihm der Vater gegeben hatte (17, 8): « Wenn ihr in meinem Worte bleibt, dann seid ihr wirklich meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen ! » (8, 32.) Gottes Wort, das er gesprochen hat, ist die Wahrheit (17, 17), und durch dieses Wort sind sie gereinigt (15, 3); er teilt aber die Wahrheit nicht mit als einen Komplex von Sätzen, als einen geistigen Inhalt, der von dem Daß des Gesprochenwerdens gelöst werden könnte und dann noch seinen Sinn behielte. Vielmehr er ist die Wahrheit und das Leben (14, 6), er ist das Wort, und als solches ist er Gott (1, 1).

Rudolf Bultmann

Not und Verheißung der religiösen Lage der Gegenwart[1]

Die religiöse Lage der Gegenwart scheint mir durch folgende vier Momente charakterisiert zu sein: 1. durch eine Erschütterung desjenigen christlichen Glaubens, in dem eine frühere Generation die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Welt gefunden hat; 2. durch

[1] Vortrag, gehalten am 19. Februar 1951 vor der Studentenschaft der Universität Bern.

die Ausbildung zweier schroff entgegengesetzter Haltungen: einer radikalen Weltlichkeit und einer ebenso radikalen « Christlichkeit »; 3. durch eine auffallende Verwandtschaft dieser beiden Gegensätze, die sie als Teile ein und derselben Krise erscheinen läßt; und 4. durch eine Verheißung, die gerade in dieser uns so große Schwierigkeiten bereitenden Entwicklung enthalten sein kann.

Die drei ersten Punkte liegen mehr oder weniger auf der Hand. Der vierte dagegen scheint zunächst noch fraglich zu sein. Gerade um seine Herausarbeitung aber soll es uns hier gehen.

I.

Zu diesem Zwecke müssen wir freilich zuerst die unter Punkt eins bis drei erwähnte religiöse Krise der Gegenwart ins Auge fassen. Ich will sie kurz nach drei Seiten hin skizzieren.

Erstens in bezug auf den Gottesglauben. Wir kommen aus einer Zeit her, in der der Glaube an Gott, und zwar an einen guten Gott, mehr oder weniger selbstverständlich war. Nicht daß es auch schon früher an kritischen Stimmen gefehlt hätte. Kant hatte mit seiner Vernunftkritik die Gottesbeweise zertrümmert, Schopenhauer hatte auf die mit einem guten Gott unvereinbare Schlechtigkeit der Welt hingewiesen, Feuerbach hatte in der Religion nur die Projektion der unerfüllten irdischen Wünsche des Menschen in den Himmel gesehen, und Nietzsche hatte um der Größe des Menschen willen die Abschaffung Gottes gefordert. Aber diesen Einwänden des Denkens gegenüber zog man sich auf das Gefühl und das Erleben zurück. Nicht das Gehirn, sondern das Herz habe es mit Gott zu tun. Es verstehe die Gotteserfahrungen der Bibel und finde diesen Gott dann auch im Menschenleben und in der Natur wieder. Es ist ein besonderes Glaubenserkennen, dessen Recht gerade mit Hilfe von Kants Vernunftkritik bewiesen wird. Religion haben sei die höchste Fähigkeit des menschlichen Geistes. Vernunft und Glauben seien harmonisch aufeinanderhin angelegt.

Diese Harmonie ist in der Gegenwart radikal in Frage gestellt, und zwar von beiden Seiten her, von philosophischer wie theologischer Seite.

Von seiten der Philosophie — und zwar nicht nur von einer von Feuerbach und Nietzsche her kommenden, den Menschen zum Maß aller Dinge erklärenden Philosophie, sondern auch von einer kritisch-besonnenen Philosophie werden wir heute daran gemahnt, daß das Reden von Gott unter allen Umständen mythologisch und darum nur ungegenständlich gemeint sein könne. Wenn wir Gott begreifen wollen, dann greifen wir ins Leere, ins Nichts. Gott ist das Nichts. Die zerbrochenen Götterbilder einer gottgläubigen und weltseligen Generation hinter sich, starrt diese Philosophie ins Leere.

Umgekehrt — und im Grunde doch so ähnlich — gibt es heute Theologie, die uns auffordert, vom Menschen und der Welt weg und allein auf Gott zu blicken — auf den Gott, den man in der Natur und im Menschenherzen nicht finden kann, sondern der sich einzig und allein in seinem in der Heiligen Schrift bezeugten und auf Grund davon von der Kirche verkündigten, fleischgewordenen Wort Jesus Christus offenbare. Menschenwort ist von sich aus unfähig, Gotteswort zu fassen — wohl aber könne, wo und wann es Gott gefalle, Menschenwort durch den Heiligen Geist zu

Gotteswort qualifiziert werden. Für dieses Ereignis aber gibt es kein Kriterium, sondern das sei das Wagnis des Glaubens, in dem Gott selber als Heiliger Geist hört. So will man hier glauben — ungebrochen in aller Gebrochenheit.

Ohne darin einen Beweis für die Wahrheit der Offenbarung sehen zu wollen, weist diese Theologie doch auf den Atheismus hin in der Meinung, er sei die konsequente Philosophie, und jegliches Sich-Einlassen mit ihr müsse notwendig zu diesem Ende führen. Und anderseits hat jene Philosophie in der Ablehnung des Gottesglaubens stets eine Theologie von dieser mythologischen Art im Auge und bejaht deren Selbstidentifikation mit christlichem Glauben. Für beide aber gibt es jenes selbstverständliche christliche Reden von Gott nicht mehr, sondern vom Menschen aus nur noch einen Blick ins Nichts — wenn nicht daraus, so oder anders, andere Götter aufsteigen. Der biblische Begriff Gottes als des Schöpfers ist hier freilich leer geworden.

Aber nicht nur der Gottesglaube — auch die Bedeutung Jesu Christi als des Erlösers ist heute in Frage gestellt. Auch das ist freilich nicht ganz neu, sondern begann schon zur Zeit der Aufklärung und mit dem Aufkommen der historischen Kritik. Hier wurde die Bibel und damit auch die Gestalt Christi aus der Höhe übernatürlichen Heilsgeschehens auf die Erde heruntergeholt und in die Geschichte eingereiht. Christus ist nicht mehr der von der Jungfrau geborene Sohn Gottes, der für uns gestorben und auferstanden ist und wiederkommen wird zum Jüngsten Gericht, sondern ein wirklicher Mensch, freilich ein großer, ein göttlicher Mensch, das Urbild des von Gott gewollten Menschen und für uns ein Vorbild, von dessen Lehre und Beispiel erlösende Kräfte ausgehen. In diesem Sinne glaubte man von ihm weiter als von dem Erlöser sprechen zu können — ja man war der Meinung, ihn nach der Herauslösung aus dem alten Gott-Mensch-Dogma erst recht gefunden zu haben.

Dieses moderne Jesusbild ist heute, nicht weniger als jener ihm korrespondierende Gottesglaube, in Frage gestellt — nur jetzt nicht so sehr von seiten der Philosophie als vielmehr durch die Theologie selber. Die nämliche historische Forschung, welche den sogenannten historischen Jesus aus dem Dogma befreit hatte, entdeckte nämlich, daß dieser dem modernen Menschen so konforme Jesus gar nicht der wirkliche Jesus ist, sondern vielmehr eine Konzeption eben dieses modernen Menschen selber, während der ursprüngliche Jesus in gewisser Beziehung dem Gottmenschen des Dogmas viel ähnlicher erscheint. Dieser ursprüngliche Jesus ist wohl ein Mensch, aber er denkt in einer Weltanschauung, die, wenn auch in anderer Weise, nicht weniger übernatürlich ist als das spätere kirchliche Dogma. Er lebt — wie sollte es anders sein ? — in der apokalyptischen Weltanschauung des Spätjudentums, dämmt deren Phantastereien allerdings zurück, um sie dann aber dafür in einer uns auf den ersten Blick noch viel phantastischeren Weise zu aktualisieren, indem er das Weltende als unmittelbar bevorstehend erachtet und seine Person selber aktiv in dieses kosmische Drama einsetzt. Die Urchristenheit erwartet jedenfalls, daß er demnächst als der himmlische Messias zur Heraufführung des Reiches Gottes erscheinen werde — eine Hoffnung, die nur allmählich, jedenfalls aber schon innerhalb des Neuen Testaments, als eine Täuschung erkannt wird.

Was Wunder, daß die Philosophie unserer Zeit, nachdem sie schon vorher am Idealismus verzweifelt war, auch mit diesem Schwärmer und seinen nun in diesem Zusammenhang verstandenen Anweisungen nichts anzufangen weiß und sich dadurch in ihrer ohnehin schon feststehenden Meinung bestärkt glaubt, daß der Mensch sich eben nur selber erlösen könne. Im Falle jenes geschilderten Nihilismus bedeutet das, daß er sich bereitfindet, ohne Illusionen sein aussichtsloses Schicksal auf sich zu nehmen und es in solcher Freiheit, wenn nicht äußerlich zu verändern, so doch innerlich zu überwinden.

Eine andere Konsequenz zieht aus diesem neuentdeckten endzeitlichen Christus ein Teil der heutigen protestantischen Theologie. In der negativen Einstellung der Apokalyptik zu den natürlichen Fähigkeiten des Menschen sieht sie sich in ihrem — gleichfalls zeitgenössischen — Pessimismus in bezug auf den Menschen bestärkt. In um so übernatürlicherem Glanze dagegen erscheint ihr jetzt Christus als göttliches Wesen, das nur Menschengestalt angenommen hat, um das Heilswerk auf Erden zu vollziehen. Daß dieses Heilswerk, nämlich die Auslösung des Endgeschehens, nicht in Gang gekommen ist, wird kompensiert durch die erneute Betonung der alten reformatorischen Rechtfertigungslehre. Ihr zufolge steht nicht die Erlösung des Kosmos, sondern die Erlösung des Menschen im Mittelpunkt, und die Erlösung als die Rechtfertigung des Sünders wird eben nicht sichtbar, sondern ereignet sich nur im Glauben, d. h. im Vertrauen darauf, daß der Sünder als Sünder nicht durch sein Verdienst, sondern allein durch das Verdienst Christi gerechtfertigt sei.

Bei allen Unterschieden wiederum welche Verwandtschaft zwischen jener philosophischen Selbsterlösung und dieser theologischen Erlösungslehre ! In beiden Fällen ist die Situation des Menschen — ganz im Gegensatz zum Menschenbild der Religiosität unserer Väter — verzweifelt tragisch. Im einen Fall wird die Tragik vom Menschen, im andern von Gott übernommen — aber in Wirklichkeit überwunden wird sie weder hier noch dort. Darum kann diese Theologie sich durch jene Philosophie auch für bestätigt halten — jedenfalls nach ihrer negativen Seite hin. Damit hat sie aber auch den Paulinischen Gedanken einer realen Neuschöpfung in Christus völlig preisgegeben.

Genau den entsprechenden Sachverhalt können wir schließlich noch unter einem dritten Gesichtspunkt feststellen, nämlich hinsichtlich der Einstellung zur Geschichte und zur Hoffnung auf das Reich Gottes.

Auch in dieser Hinsicht will uns heute das Geschichtsverständnis und das Reden vom Reich Gottes einer früheren Generation merkwürdig naiv erscheinen. Was für eine Fortschrittsgläubigkeit erfüllte doch, bei allem nicht zu übersehenden Pessimismus, das 19. Jahrhundert. Die Geschichte bewegt sich in steigender Entwicklung ihrer Vollendung entgegen. Sie sei der Prozeß des sich selbstentfaltenden absoluten Geistes, der durch seine Selbstentfremdung in der Endlichkeit durch deren Aufhebung zu seiner Ganzheit kommt. Oder marxistisch: die Entwicklung der Menschheit führe notwendig zu dem Paradies der klassenlosen Gesellschaftsordnung. Und wenn schon die Philosophie für die Schilderung des Endzustandes der Geschichte biblische Bilder in Anspruch nimmt, so glaubt erst recht die Theologie an das Reich Gottes als Endzustand der geschichtlichen Entwicklung,

dem man sich durch die Verchristlichung der Kultur in steigendem Maße nähern könne. Das Reich Gottes ein Bild für das zu erstrebende Kulturideal, und noch mehr: die Kultur der Weg zur Verwirklichung des Reiches Gottes.

Wie fremd klingen uns heute diese Töne ! Wie ganz anders tönt es heute in Philosophie und Theologie ! Dahin der Zukunftsoptimismus des Idealismus. Auch der materialistische Marxismus glaubt nicht mehr an die Selbstverwirklichung seines Gesellschaftsideals, sondern kombiniert sie mit nationalen und imperialistischen Faktoren. Wo der Geschichte im Ganzen nicht überhaupt jede Zielrichtung abgesprochen wird, da wird sie naturalistisch im Sinne eines Organismus verstanden, der wächst, reift, altert und stirbt. « Der Untergang des Abendlandes » — das ist aber nicht mehr das Kommen des Reiches Gottes ! Ganz abgesehen davon, daß hier schon das Wesen der Geschichte durch ihre Interpretation vom Naturgeschehen her, von dem sie sich doch gerade als Geschichte unterscheidet, preisgegeben ist.

In der Theologie machte der Verbindung von Geschichte und Reich Gottes die Entdeckung des endgeschichtlichen Charakters der biblischen Hoffnung ein Ende. In der Bibel ist das Kommen des Reiches Gottes nicht ein innergeschichtlicher Prozeß, sondern gerade ein Abbruch der Geschichte, ihre Aufhebung, das Gericht über alle menschlichen Unternehmen. Damit wird jetzt, bestärkt durch das Erlebnis der Kulturkrise, gegen den « Kulturprotestantismus » argumentiert. Das Reich Gottes selber wird teils als gegenwärtig im Gericht über alle menschliche Kultur verstanden, teils zukünftig als übernatürliches Ziel einer Heilsgeschichte. Daß es sich dabei um Mythologie handelt, will man nicht wahrhaben, indem man sich auf die Verankerung der Heilsgeschichte in der Weltgeschichte durch Jesus Christus beruft. Gerade diese Berufung auf ihren historischen Zusammenhang mit Jesus und der Urgemeinde läßt jedoch diese Konstruktion erst recht fraglich erscheinen; denn nur weil ihre urchristliche Form sich als Täuschung erwiesen hat, kann sie heute überhaupt noch wiederholt werden — aber natürlich, entgegen der Behauptung ihrer Vertreter — als etwas ganz anderes. Es fehlt ihr denn auch völlig die positive Gegenwartsbedeutung, die die Endhoffnung für das Leben der ersten Gemeinde hatte.

Wie die naturalistische Geschichtstheorie sich selber aufhebt, so tut es also auch die sich auf die ursprüngliche Reichsgotteserwartung berufende Heilsgeschichte. Zu dieser beiden gemeinsamen Problematik kommt noch hinzu, daß sie beide in ihrer Einstellung zur Geschichte destruktiv wirken — ganz im Gegensatz zur Reichsgottesvorstellung des Neuen Testaments, die Ende und Vollendung der Geschichte bedeutet.

Damit haben wir nach drei wesentlichen Seiten hin die religiöse Lage der Gegenwart in ihrem Krisencharakter kennen gelernt. Ein Zurück hinter diese Krise, eine einfache Wiederherstellung früherer Glaubensformen, wird es nicht mehr geben. Das Zerbrechen dieser Gehäuse gehört nun einmal zu unserer geistigen Situation, und wir können es nicht rückgängig machen. Wir müssen durch sie hindurch. Wohl aber könnte es sein, daß gerade durch dieses Zerbrechen alter Formen neue Kräfte frei werden und die alten Vorstellungen für uns neue, ursprüngliche Bedeutung bekommen könnten.

Wir kommen damit zu dem eingangs erwähnten vierten Punkt der charakteristischen Merkmale unserer religiösen Lage, zu der Verheißung, die in der Erschütterung und Zerrissenheit unserer Situation beschlossen sein

kann. Daß diese Möglichkeit einer Überwindung dieser Krise aus ihr selbst heraus, gerade aus den durch sie gewonnenen neuen Aspekten heraus, besteht, haben wir nunmehr zu zeigen.

II.

Wir beginnen noch einmal mit der Gottesfrage, d. h. mit der Frage: Wie können wir von Gott reden ?

Vorab ist hier — gegenüber einem allzu selbstverständlichen Beweisen und einem allzu zudringlichen Erleben Gottes — die Berechtigung der philosophischen und theologischen Kritik, wie wir sie vernommen haben, anzuerkennen. Mit einem Gottesglauben, der es nicht wagt, sich rückhaltlos der Kritik Feuerbachs auszusetzen, d. h. sich zu prüfen, ob er sich in seinen Aussagen über Gott nicht von seinen Wünschen und Bedürfnissen leiten lasse, ob er nicht Werturteile mit Seinsurteilen verwechsle, ist es immer schlimm bestellt. Die Mahnung der frühen dialektischen Theologie, daß Gotteswort nicht Menschenwort sei, kann nicht ernst genug genommen werden. Nicht umsonst heißt es in der Bibel, daß Gott in einem Lichte wohnt, da niemand hinzukommt. Und das zweite Gebot, « du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen », ist wohl nicht nur auf Holz- und Stein-, sondern auch auf mögliche Gedankengötzen anzuwenden. Wir können von Gott nicht reden wie von Dingen dieser Welt. Wenn wir religiöse Aussagen in solcher Gegenständlichkeit verstehen, dann zerren wir Gott, entgegen ihrer eigentlichen Absicht, gerade in die Welt hinein, machen aus ihm ein Weltding, verabsolutieren etwas Endliches, fabrizieren einen Götzen. In dem Kampf gegen diese Götzen liegt die rechtmäßige theologische Funktion des Atheismus. Der metaphysische Nihilismus kann in dieser Hinsicht die bessere Theologie sein als eine Theologie, die sich in dicken Bänden über die innere Struktur Gottes und seine Eigenschaften verbreitet. Nicht umsonst hat es in der Geschichte der Religionen, auch der christlichen, immer wieder eine sog. negative, d. h. sich keine Aussagen über Gott anmaßende Theologie gegeben, vor allem bei den Mystikern.

Aber nun sind diesem philosophischen Atheismus wie der Theologie, die mit seiner Hilfe Raum für eine übernatürliche Glaubensoffenbarung schaffen will, zwei wesentliche Momente entgegenzuhalten. Ohne deren Beachtung wird das Richtige, das sie uns zu sagen haben, ins Gegenteil verkehrt, und von dem Übersehen dieser hier anzumeldenden Sachverhalte rührt es auch her, daß sie sich in der Gestalt, in der sie uns heute entgegentreten, über die religiöse Krise der Gegenwart nicht hinausführen, sondern sie nur ausweglos vertiefen.

Der atheistischen Philosophie, die meint, aus der Welthaftigkeit alles menschlichen Erkennens die Konsequenz ziehen zu müssen, daß es also nur diese erfahrbare und begreifbare Welt gebe und sonst nichts, ist entgegenzuhalten, daß das Sein nicht aufhört, wo unser Erkennen aufhört, daß die Grenze unseres Erkennens nicht identisch ist mit der Grenze des Seins. Wo, wie es hier der Fall ist, dieser Schluß gezogen wird, da wird — ganz im Widerspruch zu den Voraussetzungen dieser Philosophie — von der Endlichkeit des Menschen aus diese Endlichkeit gerade verabsolutiert. Statt sich durch das nicht in unserer Verfügung stehende Sein begrenzen zu lassen, maßt sich diese Philosophie an, das Sein selber zu begrenzen. Sie

verfällt dadurch mit allem ihrem Endlichkeitspathos der Selbstvergötzung.

Der Theologie aber, die, mit ihr im Bunde, die Unangemessenheit alles menschlichen Redens von Gott und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Selbstoffenbarung Gottes als Voraussetzung alles rechtmäßigen Redens von Gott beweisen will, müssen wir zu bedenken geben, daß es immer mittelst der endlichen Vernunft geschieht, wenn hier ihre Unzuständigkeit festgestellt wird. Ohne Vernunft könnte auch keine Theologie von Offenbarung reden. Wenn man darüber zur Abdekretierung der Vernunft in Sachen der Gotteserkenntnis fortschreitet, so muß man sich nicht verwundern, wenn dann etwas Unvernünftiges herauskommt. Damit aber dürfte weder der Theologie noch Gottes Offenbarung gedient sein. Auch hier wird die Bedeutung der Erkenntnis der Grenze nicht erkannt, nur hier nicht um ein Diesseitiges, sondern ein angeblich Jenseitiges zu verabsolutieren.

Diesen falschen und darum verhängnisvollen Konsequenzen gegenüber haben wir nunmehr die wahre Folgerung aus der atheistischen und theologischen Kritik zu ziehen. Diese besteht darin, daß wir diese Grenze unseres Erkennens als das gelten lassen, was sie wirklich ist, nämlich als den Ort, wo sich uns etwas ankündigt, das wir als solches nicht mehr erkennen können, das wir vielmehr nur so erkennen, daß wir erkennen, daß wir es nicht erkennen können — weil es das ganz Andere ist, das Unbedingte, der Ursprung. Es handelt sich darin nicht um eine jenseitige, zweite Welt — das wäre bereits eine falsche Vergegenständlichung —, sondern um jene begrifflich gar nicht mehr zu erfassende, nur noch in mythologischen Bildern anzudeutende schöpferische Tiefe des Seins, um deswillen ist, was ist, und so ist, wie es ist. Nicht durch einen logischen Schluß vom Bedingten auf ein Unbedingtes werden wir seiner inne, sondern unmittelbar mit der Erfahrung unserer Endlichkeit und Bedingtheit öffnet sich zugleich diese andere Dimension, in der alle Dinge transparent werden in der absoluten Nichtselbstverständlichkeit ihres Daseins. Dem Betroffensein durch diese Letztwirklichkeit in und mit aller Wirklichkeit — jedoch als absolut verschieden von ihr — entspricht das staunende Sichverwundern, das urreligiöse selig-erschrockene Erschauern. Es ist dies keine übernatürliche Fähigkeit, sondern es kann dies mit jedem Erkenntnisakt verbunden sein, insofern alles Erkennen angewiesen ist auf das ganz und gar nicht in unserer Macht stehende Sich-mir-Kundgeben von Wirklichkeit, d. h. auf Offenbarung. Wohl ist Offenbarung ein übernatürliches Geschehen, insofern das Sich-Kundgeben von Wirklichkeit, das Betroffensein von dem Wunder des Daseins nicht in unserer Verfügung steht, sondern wir hier nur nachdenkend erkennen können, aber eben nachdenkend, und das heißt nicht mittelst eines von unserem übrigen begrifflichen Erkennen — und ein anderes als ein begriffliches Erkennen gibt es nicht — verschiedenen besonderen Glaubenserkennens. Für dieses unser Offenbarungserkennen gibt es das Problem von Vernunft und Offenbarung, Glauben und Denken nicht. Alles Erkennen beginnt mit jenem Betroffensein von Wirklichkeit, um dann nach aller begrifflichen Abstraktion, wissenschaftlichen Systematisierung und technischen Nutzanwendung schließlich wieder, aber jetzt in vertiefter Weise, staunend vor dem Geheimnis zu stehen, das kein Begriff ausschöpfen kann, das aber so wirklich ist wie ich, der ich als Erkennender, Staunender selber um mich weiß.

Damit aber haben wir von jener Wirklichkeit und jener Wirklichkeitsbeziehung gesprochen, die die Bibel mit dem Begriff Gott der Schöpfer und dem Verhältnispaar Schöpfer und Schöpfung meint. Diese nicht nur durch die Wissenschaft und Technik, sondern auch durch eine wirklichkeitsfremde Theologie weithin leergewordenen biblischen Grundbegriffe bekommen auf diese Weise für uns wieder ihre ursprüngliche Füllung. Sie werden für uns wieder Bezeichnung für das erfahrbare Geheimnis des Seins, Ausdruck echten religiösen Erlebens.

Gegen diese auf rationalem Wege zu gewinnende Erkenntnis Gottes als des Seinsgrundes und Abgrundes werden nun aber zwei Einwände erhoben. Von allgemein religionsphilosophischer Seite, insbesondere von der einen Transzendenzbezug anerkennenden heutigen Existenzphilosophie her, wird betont, daß dieses rationale Innewerden des Seinsgeheimnisses weder in der Philosophie noch gar in der Religion das Primäre sei, sondern daß es in der Metaphysik wie im religiösen Erleben in erster Linie um die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Welt gehe und nicht um das diese Fragestellung nichtberücksichtigende Innewerden des Geheimnisses des Seins. Vom Sinnrätsel betroffen, frage der Mensch nach Gott, und die Religion sei primär Antwort auf diese Frage. Parallel dazu erklärt die sich auf übernatürliche Offenbarung berufende Theologie, in der Bibel gehe es nicht nur um Gott den Schöpfer, sondern ebenso um Gott den Erlöser, nicht nur um die Frage: was ist ? sondern? was soll sein ?

Beide Einwände sind nicht unberechtigt und sollen auch gleich berücksichtigt werden. In der Tat geht es in der Religion, auch in der biblischen, vor allem um die Sinnfrage. Wir sind auch nicht der Meinung, mit dem bisher Ausgeführten dem biblischen Gottesgedanken nach allen Seiten hin gerecht geworden zu sein. Tatsächlich wird auch in der Bibel um des Sinnes des Daseins willen nach Gott dem Schöpfer gefragt. Wenn wir die Seinsfrage voranstellten, so geschah das lediglich deshalb, um zum vornherein den Verdacht abzuwehren, es könnte sich in unserem Gottesgedanken doch wieder bloß um eine Projektion des menschlichen Sinnverlangens handeln — und wohl auch um einiger erkenntnistheoretischer Überlegungen willen, auf die wir uns im Folgenden zu berufen haben werden. Nachdem diese Gefahr durch die Voranstellung der Seinsfrage abgewehrt und jene für das Folgende notwendige erkenntnismäßige Klärung vollzogen sein dürfte, können und wollen wir uns jetzt aber der Sinnfrage, religiös gesprochen der Erlösungsfrage, zuwenden.

III.

Wir kommen damit zu unserem zweiten Gesichtspunkt, unter dem wir die religiöse Krise der Gegenwart betrachtet haben, zu der Frage: Was bedeutet uns Christus ?

Dreierlei hatten wir in jenem Zusammenhang festgestellt. Erstens: die Auflösung des modernen Jesusbildes durch die Entdeckung eines Jesus, der in einer dem modernen — oder vielleicht nicht mehr ganz modernen — Menschen höchst fremdartigen, apokalyptischen Weltanschauung denkt und aus ihr heraus handelnd an der Geschichte scheitert, merkwürdigerweise aber gerade als der am Kreuz Endigende als Erlöser in die Geschichte eingeht. Zweitens: den Versuch des heutigen Menschen, unter Verzicht auf

alle mythologischen Heilslehren, sich selber durch eine gewisse innere Haltung zu erlösen, deren Resultat aber mehr den Eindruck eines tragischen Trotzes als wirklichen Erlöstseins macht. Und drittens: eine erneute Betonung der Alleinwirksamkeit der göttlichen Erlösungsgnade in Christus unter völliger Verzweiflung am Menschen, wobei allerdings das gerade im Neuen Testament so sehr betonte neue Sein des Erlösten höchst problematisch bleibt.

Wir werden auch hier nicht hinter diese zur religiösen Lage unserer Zeit nun einmal gehörenden Gegebenheiten zurückgehen können in eine viel einfachere, weniger komplizierte Geistesverfassung. Wohl aber wird es auch hier darum gehen, wie wir es hinsichtlich der Gottesfrage versucht haben, die Wahrheit dieser neuen Einstellungen herauszuheben und sie vor schädlichen Mißverständnissen zu schützen.

So werden wir uns davor hüten müssen, in frommem Eifer jenes mythologische Weltbild der spätjüdischen Apokalyptik, in welchem Jesus denkt und sein Kommen als himmlischer Messias zur Heraufführung des Gottesreiches erwartet, als sakrosankt zu erklären und so zu tun, als ob alle damit zusammenhängenden Vorstellungen, wie Sühnetod, Auferstehung, Himmelfahrt, Geistausgießung, Endgericht, Weltende, von uns einfach so naiv übernommen werden könnten und festgehalten werden müßten — aber nun auch nicht minder vor der anderen Borniertheit, nämlich zu meinen, damit, daß diese Vorstellungen nicht in unser heutiges wissenschaftliches Weltbild hineinpaßten, seien sie erledigt und hätten für uns keine Bedeutung mehr. Vorstellungen und Begriffe haben, wie wir schon bei der Erörterung der Gottesfrage gezeigt haben, für das Erkennen die Funktion, Bezeichnungen erfahrbarer Wirklichkeit zu sein. Auch die mythologische Bilderwelt dient diesem Zwecke. Für die Bezeichnung religiöser Wirklichkeit, in der es um den Bereich des Nichtmehrgegenständlichen geht, ist sie, wie wir es beim Schöpfergedanken gesehen haben, sogar besonders geeignet. Nur darf sie dann eben nicht als gegenständliche Wahrheit genommen werden, sondern muß als Bezeichnung für gegenständlich gerade nicht mehr Faßbares verstanden werden. Außer der Transzendenz, jenem schöpferischen Grund und Abgrund des Seins, gibt es nun aber noch einen anderen, uns viel näher liegenden Bereich des Nichtzuvergegenständlichenden, nämlich wir selber, in unserem innersten Wesen, in dem wir uns nicht mehr selber zuschauen können, sondern das wir selber sind, in der Art, wie und als was wir uns verstehen. Der Mythus aber ist nichts anderes als ein Ausdruck solchen Selbstverständnisses. So verstanden aber wird uns der Mythus von neuem bedeutsam.

Und so müssen wir nun auch fragen: Was für ein Selbstverständnis des Menschen drückt sich in der endgeschichtlichen biblischen Mythologie, speziell derjenigen Jesu und des Urchristentums, aus ? Bezeichnend für diese Mythologie und damit für das sich darin spiegelnde Selbstverständnis ist, daß hier der Glaube an den guten Schöpfergott zurücktritt zugunsten einer Auffassung einer verlorenen, unter der Herrschaft böser Dämonen stehenden Welt, die aber zum Vergehen bestimmt ist und in Bälde durch Gottes neue, vollkommene Schöpfung ersetzt werden soll.

In dieser Mythologie geht's nun eben um jene andere Frage, nicht um die Seins-, sondern die Sinnfrage. Viel ursprünglicher und gewaltiger als in ihren modernen Abwandlungen in der idealistischen Fortschrittsgläubig-

keit und in der marxistischen Gesellschaftstheorie kommt hier zum Ausdruck das Seufzen unter der Sinnlosigkeit und die Erkenntnis, daß diese Sinnerfüllung über alle im Sein gegebenen Möglichkeiten hinausgeht, obschon sie sich im Sein verwirklichen will. Der Messias als Gottes auserwähltes Werkzeug ist der Bringer dieser Vollendung. Durch ihn vollzieht sich die entscheidende Wende.

Und das alles ist für das Neue Testament nicht bloße Theorie, sondern es aktualisiert diese Theorie zu lebendiger Gegenwart. Wenn Jesus verkündigt: « Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen », so stellt er den Menschen in diese Sinnkrise hinein. Im Menschen, der sich in seinem Verhalten nicht mehr nach dem als böse erkannten Sein richtet, sondern sich von dem über alles Bestehende hinausweisenden Neuen bestimmen läßt, vollzieht sich die Wende, bricht die vollkommene Welt an. Diese praktische Neuorientierung heißt in der Sprache des Neuen Testamentes Buße tun. Ihr Vollzug ist nicht ohne Leiden und Untergang möglich. Aber eben in der inneren Freiheit dazu erweist man sich als zum Reiche Gottes berufen, als in Christus seiend, wie der Apostel Paulus sagt. So wird man frei von der im Willen zur Selbsterhaltung gründenden Weltangst und gleichzeitig damit fähig zur opfernden Liebe. In diesem Sinne ist Jesus bereit, stellvertretend die im endzeitlichen Drama geforderte Sühne durch seinen Opfertod zu leisten, und so versteht sich ein Paulus als ein mit ihm Sterbender und Auferstehender, als eine neue Kreatur.

Nicht als eine Schilderung des endgeschichtlichen Dramas ist dieser Mythus Heilsgeschichte, und nicht als jene mythologische Gestalt ist Christus der Erlöser, nicht dadurch, daß Jesus diese Mythologie in seinem Leben und Sterben aktualisiert hat, und nicht dadurch, daß er sich als der zum Messias Bestimmte gewußt und dementsprechend gehandelt hat, ist das Heil verwirklicht worden. In dieser gegenständlichen Weise, wie es heutige Theologie wieder zu lehren versucht, können wir jene Mythologie nicht mit unserem Welt- und Selbstverständnis kombinieren, sondern die Bedeutung dieser Mythologie liegt vielmehr darin, daß sie als solche in der Geschichte aufgetreten ist, daß Menschen sich so verstanden und so gehandelt haben, wie es hier in Erscheinung tritt. Aber nur insofern ist das für uns geschehen, als uns dadurch, durch die Begegnung mit diesem Selbstverständnis, die Möglichkeit eröffnet werden kann, uns in unserer Situation, auf unsere Weise so zu verstehen. Hier in meinem Selbstverständnis, in der Art und Weise, wie in mir die Sinnfrage erwachen, wie ich dadurch die Konflikte, in die ich dadurch versetzt werde, wie ich der Schuld inne werde und die Möglichkeit eines neuen Verhaltens, Freiwerden von der Angst der Selbstbehauptung und Fähigwerden zur Liebe erfahren kann, ereignet sich Erlösung. In dieser Betonung der eigenen Haltung und der Forderung des Verzichts auf alle natürlichen oder übernatürlichen Ideologien, in die man fliehen kann, ist jene Selbsterlösungsphilosophie ohne Zweifel im Recht. Ohne diesen persönlichen Einsatz wird die Erlösung immer illusorisch bleiben, wird es nie zu einer neuen Schöpfung kommen — wie gerade jene Glaubenstheologie, derzufolge das Heil nur geglaubt, aber nicht real erfahrbar werden kann, zur Genüge zeigt.

Aber nun hat diese Glaubenstheologie jener Selbsterlösungsphilosophie gegenüber doch etwas voraus, daß sie nämlich das von ihr — leider nur

für den Glauben reservierte — verkündigte Heil nicht als Selbsterlösung, sondern als Gnade, als besonderes schöpferisches Wirken Gottes versteht. Daß sie diesen Geschenkcharakter der als Erlösung erfahrenen Haltung nicht erkennt, das ist der Mangel jener Philosophie, und das läßt sie ihrer Erlösung auch nicht recht froh werden. Weil sie es sich nicht als neue, nicht in ihrer Verfügung stehende, sondern aus dem schöpferischen Urgrund stammende Möglichkeit schenken lassen will, muß sie krampfhaft und trotzig an diesem ihrem Sein festhalten und gar noch behaupten, es sei heil und ganz. Aber wie sollte sie es anders können, da sie nur diese ihre Welt kennt — und sonst nichts ? Weil sie nicht um Gott als den Seins- und Sinngrund und Abgrund weiß, kann er für sie auch nicht zum besonderen Sinngrund menschlichen Daseins in der erfahrenen Sinnkrise werden, sondern sie muß in ihrer unerlösten Tragik verharren und diese Nichterlöstheit als Erlösung ausgeben.

Das aber ist's nun, was wir als die mit dem Namen Christus bezeichnete Wirklichkeit verstehen: ein besonderes schöpferisches Eingreifen Gottes, durch das er uns die Sinnkrise unseres Daseins zum Heil ausschlagen läßt, indem die Tragik der Schuld im Freiwerden zur Liebe überwunden wird.

Auf diesen Namen und die ganze mythologische Vorstellungswelt, in deren Zusammenhang er gehört, kommt's nicht an — wohl aber auf die darin gemeinte erfahrbare Wirklichkeit. Wir sind uns auch bewußt, daß diese ganze biblische Begriffswelt durch die Geschichte, die sie gehabt hat, ungeheuer belastet und darin bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden ist. Anderseits aber stehen wir nun einmal in dieser Tradition und hat der Christusgedanke gerade durch Jesus von Nazareth eine solche Füllung bekommen, daß wir trotz allem keinen Grund sehen, nach anderen Symbolen, die man bekanntlich nicht beliebig erfinden kann, zu suchen. Vielmehr gilt es, wie es hier versucht worden ist, die überkommenen sachgemäß zu deuten. Und so wird gerade dieser ursprüngliche Christusbegriff für uns wieder Bedeutung bekommen. Die Voraussetzungen dafür sind in der geistigen Situation unserer Zeit günstiger denn je.

IV.

Ganz ähnlich steht es schließlich mit dem damit eng zusammenhängenden Begriff des Reiches Gottes als Sinn der Geschichte. Darüber ist jetzt zum Schluß noch ein Wort zu sagen.

Der Verlust der naiven Fortschrittsgläubigkeit ist eigentlich kein Verlust. Denn es handelt sich darin um eine Illusion, um ein Wunschprodukt. Begeistert durch die Fortschritte der technischen Naturbeherrschung, glaubte der moderne Mensch auf diesem Wege den alten Traum des Reiches Gottes realisieren zu können. Bald aber mußte er erkennen, daß mit steigender Naturbeherrschung deren sinnvolle Verwendung nicht leichter, sondern schwerer wird. Was als Mittel dienen soll, entfaltet seine Eigengesetzlichkeit und macht den Menschen zum Sklaven. So sehr wir heute nicht mehr ohne die technischen Errungenschaften der Moderne leben könnten, so sehr sind sie für die Menschheit doch zu einer Geißel geworden. Die Gefahren der Technik haben heute apokalyptische Ausmaße angenommen.

So ist es begreiflich, daß der heutige Mensch wieder Verständnis hat für die biblischen Weltuntergangsbilder und daß in der Theologie an Stelle jener Kombination von Kultur und Reich Gottes wieder alte heilsgeschichtliche Konstruktionen auftauchen, daß man wieder von Zeichen des kommenden Endes spricht und nur darauf seine Hoffnung setzt. Aber wie dort die kulturelle Problematik der Technik übersehen wurde, so hier die geschichtliche Problematik der urchristlichen Enderwartung. Diese heutige Heilsgeschichtskonstruktion kann sich nicht, wie sie es zu tun behauptet, auf die Bibel als Wort Gottes berufen. Denn in Sachen Enderwartung sind die neutestamentlichen Aussagen über das Ende durch den tatsächlichen Geschichtsverlauf als Irrtum widerlegt worden. Man kann deshalb nicht eine Geschichtstheorie auf die biblische Enderwartung aufbauen. Jeder solche Versuch bestätigt nur jenen Irrtum; denn er könnte nicht unternommen werden, wenn die Geschichte so verlaufen wäre, wie es dort erwartet worden ist. In diesem Schicksal der Reichsgotteshoffnung zeigt sich, daß der Mythus mißverstanden wird, wenn er, wie es in der Heilsgeschichtstheologie der Fall ist, zur Aufstellung einer gegenständlichen Theorie verwendet wird.

Insofern ist der heutige Nihilismus, der auf alle derartigen philosophischen oder theologischen Konstruktionen verzichten will und den Menschen aus jenen schützenden Gehäusen herausnimmt, durchaus im Recht. Allein in dieser Schutzlosigkeit kann es zu einer wirklichen Konfrontation mit der Geschichte kommen, während sie in jenen Konstruktionen gerade nicht gesehen wird, was früher oder später zu Katastrophen führt — im Fall der Fortschrittsgläubigkeit zu einer Überwertung der Geschichte, die dann eine um so größere Enttäuschung zur Folge hat — im Falle der Heilsgeschichtskonstruktion zu einer Entwertung der Geschichte, die zu einem ebenso verhängnisvollen Sichtreibenlassen verführt.

Aber kann der Mensch überhaupt ohne solche Gehäuse seines Glaubens leben ? Zeigt nicht gerade die Anfälligkeit des Nihilismus für neue und alte Ideologien, daß er irgendwie den Sinn des Lebens — und ohne einen solchen Sinn kann er nicht leben, ohne sich selber aufzugeben — im Sinn des Seins im Ganzen sicherstellen muß ? Kann ich ohne Aussicht auf seine mögliche Erreichbarkeit überhaupt ein Ziel verfolgen ? Ist nicht mit jedem sinnvollen Handeln notwendig eine Sinnkonstruktion verbunden ?

Damit sind wir zum entscheidenden Punkt gekommen. Alle Geschichtstheorien, gleicherweise, ob philosophischer oder theologischer Herkunft, ob sie sich auf diese Erde beschränken oder das Jenseits miteinschließen, ob monistischer oder dualistischer, optimistischer oder pessimistischer Art, wollen irgendwie den Sinn des menschlichen Daseins im Sinn des Seins im ganzen begründen. Die endgeschichtliche Erwartung der Bibel, insbesondere des Neuen Testaments, ist ein Beispiel dafür. Aber auch deren Umbildung in der modernen Fortschrittsgläubigkeit wie der Versuch ihrer Erneuerung in den Heilsgeschichtslehren heutiger Theologie.

Gerade in diesem Bestreben aber liegt die Fragwürdigkeit aller dieser Unternehmen. In dem Maße, als sie dem Menschen jene Sicherheit zu gewähren scheinen, werden sie illusorisch, tritt die Enttäuschung ein, wird die Geschichte katastrophal überbewertet oder unterbewertet, verfällt man Illusionen.

Durch die Preisgabe des in diesen Sinnkonstruktionen enthaltenen Sinnstrebens aber überhaupt, wie es im Nihilismus geschieht, wird die Geschichte nicht weniger katastrophal preisgegeben, indem der Mensch dadurch der bloßen Naturhaftigkeit ausgeliefert wird.

Drängt sich aus dieser Situation, in die wir uns heute gestellt sehen, nicht die Lösung auf, daß wir zwischen der Skylla illusionärer Geschichtskonstruktionen und der Charybdis nihilistischen Geschichtsverlustes nur so durchkommen, daß wir es wagen, an der Sinnbestimmtheit jener Konstruktionen festzuhalten, ohne daß wir meinen, deren Wesen und Erfüllung im Sein als Ganzem gerechtfertigt und begründet sehen zu können, daß wir im Gegenteil es mit diesem Sinnverlangen in seiner ganzen Rätselhaftigkeit und Ungesichertheit wagen müssen.

Geschichte kommt zu ihrem eigentlichen Wesen, wo sie erfaßt wird als der Zusammenhang jenes Geschehens, in welchem das Sein um seines Sinnes willen in die Krise gerät und über sich hinausweist — ohne schon um eine Lösung zu wissen. Denn im Augenblick, wo eine Lösung dieser Krise in einem gedanklichen oder gar politischen bzw. kirchlichen Sinne behauptet wird, sinkt die Geschichte sogleich wieder in die uneigentliche Geschichte ab, die sich als solche grundsätzlich vom bloßen Naturprozeß nicht unterscheiden läßt. Nichts steht aber im Wege, in jener diesen Konstruktionen nicht verfallenden, eigentlichen Geschichte die Erscheinung echter Kultur zu sehen. Denn echte Kultur ist das Rätsel in der Geschichte und zugleich immer deren Krise. Wohl aber darf gesagt werden, daß die Überwindung unserer Kulturkrise, als Krise ihrer falschen Verfestigungen und Verabsolutierungen, in einer Kultur der Krise, d. h. in einem Denken und Handeln aus dieser zu wagenden Krise heraus liegen könnte. Wo jede geschichtliche Erscheinung um des über alle geschichtlichen Möglichkeiten hinausweisenden Sinnes der Geschichte willen in Frage gestellt wird und die Geschichte in dieser Weise in die Krise gerät, da wird sie in Wahrheit zur Heilsgeschichte.

Anders als die illusionäre Fortschrittsgläubigkeit, aber auch anders als das nicht minder illusionäre Warten auf ein übernatürliches Kommen des Reiches Gottes steht diese Geschichtsauffassung in unmittelbarem Zusammenhang mit der ursprünglichen Intention der biblischen Reichsgottesheoffnung — und zwar mit deren wirklicher Gestalt, nicht mit einer künstlich idealisierten oder dogmatisierten, sondern gerade mit der durch den tatsächlichen Geschichtsverlauf desavouierten Reichsgotteshoffnung. Von unserem Begriff eigentlicher Geschichte als der Krise der Geschichte aus haben wir es nicht nötig, das Scheitern der biblischen Reichsgotteserwartung am tatsächlichen Verlauf der Geschichte zu leugnen oder umzudeuten, sondern können jetzt gerade in dieser Problematik des Reiches Gottes in der Geschichte ein einzigartiges Inerscheinungtreten des Sinnes der Geschichte sehen. Die problematische Aktualisierung der Reichsgotteserwartung durch Jesus und die Urchristenheit wird zum Typus eigentlicher Geschichte, die um ihres Sinnes willen in ihrem Scheitern über sich selber hinausweist. Und umgekehrt: Wo solches Scheitern um des über alle geschichtlichen Möglichkeiten hinausweisenden Sinnes willen gewagt wird, da ereignet sich das, was im Neuen Testament mit der Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes gemeint ist. *Fritz Buri*